

ISLAM PRIBUMI:

Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU



Abd A'la

Alumnus Kajian Pemikiran Islam pada Program S3 Pascasarjana IAIN (sekarang Universitas Islam Negeri) Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini tinggal di Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep, dan menjadi Staf Pengajar Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

Watak kental yang mewarnai sejarah perjalanan Nahdlatul Ulama (NU) di bumi pertiwi ini, salah satunya terletak pada upayanya yang cukup intens untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kreatif ke dalam kehidupan konkret yang dialami umat. Melalui dialog dengan ruang dan waktu yang mengitarinya itu, Islam yang dikembangkan NU menjadi Islam yang bersifat *indigenous* yang dapat

memenuhi tuntutan dan kebutuhan riil yang dialami masyarakat sehingga diterima secara relatif mudah oleh mereka, dan menjadi bagian yang menyatu dalam kehidupan mereka.

Dialog Islam dengan kehidupan tersebut sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dalam suatu dunia yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak– memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga nantinya memunculkan suatu peradaban yang cukup diperhitungkan oleh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam sejarah itu telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* yang menjadi benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Realitas kesejarahan seperti itu mengantarkan organisasi yang sudah salah

kaprah dianggap tradisional¹ (atau bahkan konservatif) ini kepada kepedulian dan komitmen untuk menegosiasikan nilai-nilai Islam ke dalam ruang dan waktu yang dialami manusia. Dengan demikian, NU menjadikan Islam sebagai sesuatu yang sama sekali tidak asing bagi masyarakat dengan karakteristiknya yang khas.

NU Menapaki Sejarah

Kehadiran NU dengan watak Islamnya yang bernuansa lokal merupakan satu wujud keprihatinan terhadap menyebarnya Islam yang mengabaikan lokalitas dan keragaman kehidupan. Pemahaman Islam yang dikembangkan revivalisme pra-modernis yang tumbuh dan berkembang sejak abad kedelapan belas tersebut diklaim sebagai respon terhadap keme-

rosotan sosio-moral masyarakat muslim yang terjadi saat itu. Kelompok ini melihat bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Sebagai solusinya, mereka menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad, serta pada saat yang sama meninggalkan segala hal yang dianggap bidah. Namun, semangat kembali kepada sumber-sumber asli diformulasi dalam bentuk penyesderhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.² Demikian pula, universalisme Islam yang mereka kembangkan ditumbuhkan dalam bentuk pengingkaran terhadap aspek-aspek lokalitas yang melekat pada kehidupan umat di berbagai tempat dalam sepanjang

¹Dalam wacana gerakan Islam pada abad kedua puluh yang lalu (dan mungkin masih berlangsung sampai saat ini), gerakan Islam cenderung dibagi secara dikotomis menjadi modernis dan tradisional. Azra menyatakan, bahwa sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan distingsi—yang kemudian menjadi dikotomi—antara “Islam tradisional” (dengan segala citra negatif yang dilekatkannya, pen.) dan “Islam modernis” dalam kajian tentang Islam Indonesia adalah Deliar Noer. Ia telah membuat secara tegas perbedaan mendalam antara Muhammadiyah, Persis dan sejenisnya sebagai kelompok modernis, dan NU sebagai kelompok tradisional. Padahal dalam realitasnya, pengelompokan seperti itu sudah tidak relevan lagi. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Cetakan I (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 60-61, dan 19. Di tangan intelektual seperti Barton, tipologi semacam itu menjadi benar-benar mandul. Bahasan secara rinci tentang runtuhnya teori itu dapat dibaca dalam Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980*, dan karya-karya lain yang sejenis.

²Lihat Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, (New York: Corss Road, 1987), hlm. 8. Meskipun Muhammadiyah bukan merupakan gerakan revivalis murni, tapi lebih bersifat amalgamasi antara revivalisme dan modernisme klasik, pada awal-awal berdirinya kelompok ini sangat rigid dalam menyikapi budaya lokal. Namun akhir-akhir ini penulis melihat Muhammadiyah mulai bersikap agak melunak terhadap budaya lokal. Misalnya, Amin Abdullah, salah satu tokoh PP

sejarahinya.

Berkembangnya kelompok revivalis ini telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual muslim yang begitu kaya nuansa. Banyak dimensi peradaban Islam klasik, tradisi atau warisan budaya Islam, serta budaya masyarakat disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Pola pandang seperti itu, pada gilirannya, menggiring mereka kepada upaya memusnahkan atau minimal mengeluarkan warisan atau budaya tersebut dari lingkungan keagamaan Islam.

Pola keberagaman semacam itu selain tidak mampu menyentuh masyarakat akar rumput yang dalam kehidupannya masih dipenuhi dan sangat dipengaruhi tradisi dan budaya lokal, juga akan membuat Islam kurang responsif dalam menyikapi kebutuhan dan persoalan lokal yang antara satu dengan yang lain berbeda-beda dan sangat beragam. Watak Islam sebagai *rahmat li al-'alamîn* akan kehilangan relevansinya dengan kenya-

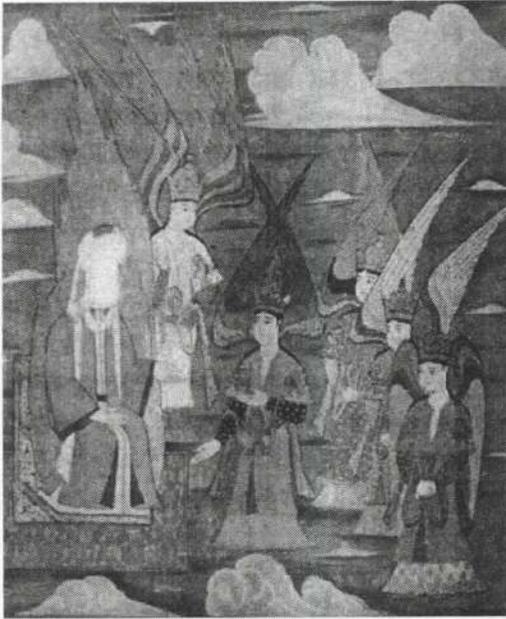
taan kehidupan yang dialami umat manusia.

Menyikapi hal itu, sejak awal berdirinya, NU menunjukkan sikap yang teguh untuk mengaplikasikan Islam dalam konteks kehidupan yang tidak tunggal dan seluk beluk problema yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, masyarakat yang beragam yang saat itu berada dalam keterbelakangan merupakan salah satu subyek utama tujuan berdirinya organisasi. Konsep Ahlussunnah Waljama'ah (Aswaja) NU yang direformulasi oleh para tokoh pendiri, yang dikaitkan dengan upaya pengembangan sosial, ekonomi, budaya dan pendidikan merupakan bukti konkret *concern* kelompok ini terhadap Islam yang berwawasan lokal dan memiliki apresiasi yang sangat tinggi terhadap tradisi.

Keberpegangan NU kepada paham Ahlussunnah Waljama'ah dalam bentuk kemandzhaban harus dimaknai dalam konteks tersebut.³ Hal itu merupakan upaya untuk memberikan pijakan kebera-

Muhammadiyah dari Yogyakarta menegaskan dalam pertemuan para penulis muda *Kompas* di Ciloto, tanggal 27-29 Mei 2002 tentang signifikansi kearifan budaya lokal untuk pengembangan Islam. Hal ini menunjukkan adanya beberapa tokoh—terutama kaum muda—Muhammadiyah yang bersikap apresiatif atas budaya dan kenyataan kehidupan yang dialami masyarakat. Walaupun demikian, gagasannya masih mendapat tantangan dari kalangan senior karena paradigma Muhammadiyah sangat menekankan pada universalisme Islam.

³Dalam tradisi keilmu-agamaan yang dianut NU, paham Ahlussunnah Waljama'ah (Aswaja) memiliki karakter tersendiri yang berbeda (tapi tidak harus dipertentangkan) dengan paham Sunni di kelompok yang lain. Menurut para ulama NU yang kemudian menjadi anutan NU, paham Aswaja adalah paham yang berpegang teguh kepada tiga panutan inti: mengikuti paham al-Asy'ari dan Imam al-Maturidi dalam bidang teologi, dan mengikuti ajaran-ajaran salah satu madzhab empat; Hanafi, Maliki, Syafi'i, atau Hanbali dalam bidang fikih, serta menganut dasar-dasar ajaran Imam al-Ghazali dan al-Junaid dalam tasawuf. Dalam perkembangannya, Aswaja ini—sebagaimana akan dijelaskan—selalu diberi pemaknaan yang kontekstual, tanpa harus kehilangan artinya yang substansial.



gamaan sesuai dengan kondisi obyektif yang dialami masyarakat luas saat itu. Sebagian besar masyarakat dengan segala keterbatasannya diberikan pilihan untuk mengambil salah satu aliran sesuai dengan latar belakang kehidupan mereka. Selain itu, keputusan untuk bermadzhab lebih didasarkan kepada upaya untuk melestarikan (secara kritis) dan sekaligus mengembangkan tradisi khazanah intelektual Islam. Pilihan untuk mengambil madzhab-madzhab tersebut juga didasarkan kepada suatu keyakinan bahwa aliran-aliran tersebut mencerminkan Islam yang moderat; Islam sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah, dan dikembangkan lebih jauh oleh para sahabat Nabi. Dalam konteks ini pula, pemikiran dan gagasan

para ulama tersebut merupakan konkretisasi dan pembumian nilai-nilai Islam yang diwariskan Nabi ke dalam sejarah.

Keberagaman seperti itu menjadi kerangka pijakan bagi kiprah NU dalam ikut serta mengembangkan kehidupan masyarakat dan membangun negeri tercinta. Dalam melakukan suatu perubahan, organisasi keagamaan ini selalu berangkat dari tradisi dan segala sesuatu yang sudah mengakar dalam masyarakat. Budaya Jawa yang sangat menghormati leluhur melalui ziarah kubur –yang oleh kelompok Islam puritan dianggap perbuatan musyrik– oleh para ulama NU tetap dipertahankan. Namun bersamaan dengan itu, nilai-nilai baru mulai diinternalisasikan ke dalam kegiatan tersebut. Konsep *barokah* melalui ziarah kubur yang dulunya dianggap diperoleh dari orang yang berada dalam kuburan yang diziarahi itu dimaknai kembali sebagai perolehan *barokah* langsung dari Allah. Sebab melalui ziarah kubur itu, si peziarah itu menunjukkan penghormatannya kepada Allah dengan mengambil hikmah dari siklus kehidupan dan kematian yang direnungkan dalam upacara ziarah kubur tersebut.⁴ Pada sisi ini kita melihat intensitas upaya NU dalam mengapresiasi budaya-budaya di masyarakat dan menjadikannya sebagai salah satu unsur dalam pengembangan dan pemberdayaan mereka.

Pola semacam itu pula yang dikemitu

⁴Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Cetakan I (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 61.

bangkan NU dalam merumuskan pandangan politiknya. Sebelum pendudukan Jepang, NU telah mengakui penguasa Hindia Belanda sebagai pemerintahan *de facto*, yang berhak ditaati –meskipun bukan Muslim– selama masih memberikan ruang yang luas dan sehat bagi umat Islam untuk menjalankan agama mereka. Ketika pihak Jepang mengakhiri pemerintahan Belanda, dan digantikan pemerintahan pribumi, NU mengakui para pemimpin Republik sebagai pemimpin muslim yang sah. Pada saat itu, ketika Belanda ingin kembali menguasai, NU melihat bahwa Belanda dan sekutunya merupakan musuh kafir yang berusaha menjatuhkan pemerintahan muslim yang sah. Sebagai konsekuensinya, pada tanggal 21 dan 22 Oktober 1945, wakil-wakil cabang NU di seluruh Jawa dan Madura berkumpul di Surabaya, dan membuat deklarasi “Resolusi Jihad” yang menyatakan perjuangan kemerdekaan sebagai jihad; perang suci. Resolusi ini dikukuhkan kembali pada Mukhtar NU yang pertama setelah perang Maret 1946.⁵

Kiprah NU tersebut memperlihatkan upayanya yang sungguh-sungguh untuk menggandengkan Islam dengan kebutuhan nyata yang dialami masyarakat. Proses pergulatan Islam dengan kenyataan sejarah ini (diyakini) tidak akan pernah mengubah Islam, melainkan (sekadar,

pen.) mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.⁶ Dengan demikian, nilai-nilai Islam yang substantif tetap terjaga dalam bentuk semacam ruh yang menjiwai kehidupan, dan pada saat yang sama Islam mampu menawarkan tawaran-tawaran alternatif yang sesuai dengan realitas yang menyertai umat. Ketika kebutuhan dan persoalan masyarakat mengalami perubahan, maka nilai-nilai Islam tersebut dirumuskan dan diwujudkan dalam penampakan yang berbeda pula dari bentuk yang ada sebelumnya tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar dan nilai substansial ajaran Islam.

Pilihan untuk terjun ke politik praktis dengan menjadikan dirinya sebagai partai politik pada tahun 1952 memiliki dampak yang sangat panjang bagi perjalanan organisasi ini pada masa-masa sesudahnya. Meskipun NU pada Pemilu mendapat suara 18,4% dari seluruh suara yang sah dan menjadi partai ketiga terbesar setelah PNI dan Masyumi, dan pada Pemilu 1971 menjadi partai kedua terbesar dengan perolehan suara sebanyak 18,7%, NU kehilangan momentum dan peluang strategisnya untuk mengaktualisasikan secara utuh nilai-nilai keislaman yang selama ini diyakininya. Sebagaimana dinyatakan Abdurrahman Wahid, keberadaan NU sebagai partai politik dari tahun 1952–1984 cenderung berorientasi taktis,

⁵Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 61.

⁶Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Cetakan I (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 112.

dan tidak bersandar pada kejelasan strategis yang diambil. Akibatnya, kehidupan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan sesaat dan agendanya lalu didikte dan ditentukan dari luar.⁷ Di samping itu, hal yang lebih memprihatinkan adalah terbengkalainya kerja-kerja sosial-kultural NU yang telah diamanatkan sejak awal oleh Qanun Asasi.⁸ Terlepas dari beberapa keberhasilan yang dicapai selama berpolitik praktis –semisal sikap kritis yang sering ditunjukkan kepada penguasa, NU harus membayar ongkos yang mahal sekali dalam bentuk kekurangmampuannya dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran dan praksis keagamaan yang kontesktual yang sebenarnya sangat diperlukan oleh masyarakat luas.

Khittah dan Peneguhan Visi Islam Pribumi

Tahun 1984 merupakan momentum yang sangat menentukan bagi NU dalam meneguhkan kembali visi Islam Pribuminya. Kembalinya NU pada tahun itu ke Khittah 1926 telah mengantarkan salah satu organisasi keagamaan terbesar Indonesia ini ke posisi yang sangat strategis

untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran alternatif dan kerja-kerja rintisan yang dapat mewujudkan visi keagamaan yang berorientasi kepada perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat secara umum, dan umat Islam secara khusus.

Posisi Khittah benar-benar menjadi strategis karena sejak tahun 1984 itu NU dikomandani oleh duet KH. Ahmad Siddiq-Abdurrahman Wahid; dua tokoh yang sama-sama memiliki akar dan wawasan intelektualitas yang tidak diragukan lagi, serta memiliki kepedulian yang besar dan visi yang transformatif untuk pengembangan organisasi dan bangsa Indonesia ke depan. Keberadaan kedua tokoh ulama-intelektual di posisi tertinggi jam'iyah ini berimplikasi jauh dalam pembentukan wacana dan praksis alternatif yang mencerahkan bukan saja bagi warga Nahdliyyin semata, tapi juga bagi bangsa secara keseluruhan.

Salah satu gebrakan yang dilakukan sejak kembali ke jati dirinya yang *genuine* itu adalah pengembangan dan intensitas kajian-kajian persoalan keagamaan yang lebih dikenal dengan sebutan "bahtsul masa'il". Forum yang telah berjalan lama

⁷Lihat Muhammad AS Hikam, "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984, dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Cetakan I (Yogyakarta: LKiS –Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 140.

⁸Meskipun demikian, langkah politik praktis NU itu harus dipahami sebagai konsekuensi logis dari keberpihakannya kepada Islam yang kontekstual. Sejarah saat itu yang –sampai derajat tertentu – dilatarbelakangi kondisi obyektif yang bersifat Nasional dan aspek kelembagaan NU sendiri "menuntut" NU untuk berkiprah dalam bentuk itu. Karena itu, kita tidak perlu sekadar menyalahkan "keterperangkapan" organisasi tersebut dalam sikap yang pragmatis. Justru hal yang lebih penting yang harus dilakukan adalah menjadikan sejarah itu sebagai bahan refleksi-kritis untuk pengembangan NU ke depan.

dikemas dalam bentuk baru dengan mengangkat persoalan-persoalan aktual baik yang bersifat keagamaan murni, maupun yang berkaitan dengan persoalan kebudayaan dalam berbagai aspeknya.

Di samping itu, suatu forum kajian kitab dalam bentuk yang agak lain juga mulai diperkenalkan. Berbeda dengan bahtsul masa'il yang konvensional, forum ini selain merekrut kalangan pemikir muda, juga memiliki tujuan yang cukup "berani", yaitu mengembangkan cara pemahaman kitab yang lebih kritis dan fungsional di kalangan masyarakat pesantren, serta memberikan kaitan kontekstual terhadap konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam khazanah kitab-kitab salaf/kuning.⁹ Forum ini memberi angin baru bagi anak-anak muda NU yang pada masa-masa sebelumnya kurang mendapatkan tempat yang pas dalam menuangkan gagasan-gagasan mereka yang "nakal" (baca, *brilyant*). Sejauh itu, di kalangan mereka ada ketidakpuasan yang terus berkembang terhadap bentuk maupun substansi kebanyakan fatwa yang dikeluarkan ulama senior yang dalam anggapan mereka banyak problem yang diangkat tidak (kurang, pen) relevan, serta pada saat yang sama problem-problem sosial penting diabaikan.¹⁰ Dukungan Gus Dur terhadap langkah-langkah generasi muda NU itu

telah melahirkan metode dan substansi bahasan yang dapat dikatakan melampaui pola fikih tradisional. Dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer, mereka mencoba mengkaitkan universalisme nilai-nilai Islam dengan isu-isu lokal yang sangat mendesak untuk diselesaikan. Dimensi-dimensi lokalitas dan kekinian yang di tangan para ulama senior sering terabaikan atau terkadang terbentur pada persoalan yang dianggap *mawqûf*, dalam sentuhan pemikiran anak-anak muda NU problem itu dipertajam dan dianalisis secara kreatif sehingga menghasilkan suatu konstruk atau konsep yang lebih membumi.

Sebagai misal, Masdar F. Mas'udi dari kalangan muda NU menawarkan gagasan tentang pendayagunaan zakat sebagai alat demokratisasi dan kontrol terhadap kekuasaan negara. Konsepnya yang dibukukan di bawah judul *Agama Keadilan Risalah Zakat Pajak* ini berupaya menjadikan pajak diniati sebagai zakat sehingga mereka yang sudah membayar pajak tidak perlu mengeluarkan zakat. Meskipun zakat tersebut dikelola negara, pengelolannya harus didasari oleh dua hal: pertama, adanya pemerintah yang bersih; dan kedua, adanya ketangguhan rakyat yang disebut dengan masyarakat sipil.¹¹

Gagasan tersebut sangat terkait

⁹Abdul Mun'im DZ, "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam *Jurnal Gerbang* (12-V. 2002), hlm. 109-110.

¹⁰Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, hlm. 220.

¹¹Lihat Hendro Prasetya, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society; Pandangan Muslim Indonesia*, Cetakan I (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama – PPIM-IAIN Jakarta, 2002), hlm. 131.

dengan persoalan keindonesiaan kontemporer, khususnya di era orde baru yang telah meletakkan negara dalam posisi yang sangat dominan sehingga tidak ada satu ruang pun untuk penciptaan *bargaining position* bagi masyarakat *vis-a-vis* negara. Melalui pemaknaan zakat sebagai pajak, demokratisasi dan segala turunannya diharapkan berkembang di negeri ini. Menjelaskan hal ini, Mas'udi menyatakan, sebenarnya konsep yang ditawarkan Islam adalah pemaknaan pajak sebagai zakat atau sedekah untuk Allah yang ditasharruf-kan bagi semua rakyat tanpa memandang perbedaan etnis, agama, atau gender dengan prioritas bagi *fuqarâ'* dan *masâkin*. Hal ini sebagaimana dinyatakan ayat 105 surat at-Taubah bahwa Allah semata yang berhak mengampuni dosa manusia dan yang berhak memungut pajak. Ayat ini mengkonsepsikan bahwa bumi bukan milik penguasa, tetapi milik Allah, dan yang berhak memungutnya hanyalah Allah. Karena itu, ketika penguasa (pemerintah) memungut pajak, maka kebijakan itu harus didasarkan pada mandat Allah dan sekaligus menurut norma yang telah ditentukan Allah. Dalam konteks Indonesia, lebih seratus

trilyun uang negara yang berasal dari pajak itu menjadi hak rakyat terutama *fuqarâ'* dan *masâkin*. Dengan demikian, zakat dalam pemaknaan semacam itu akan melahirkan suatu konsep di mana yang menentukan arah dan proses bernegara bukan saja penguasa, atau penguasa dan konglomerat, melainkan rakyat secara keseluruhan.¹² Melalui upaya ini, masyarakat harus diberdayakan dalam bentuk pengembangan masyarakat sipil yang kokoh sehingga proses demokratisasi di negeri ini tidak sekadar wacana dan tidak terperangkap menjadi *façade democracy*, namun benar-benar mengarah kepada substansi dan arti demokrasi yang sebenarnya.

Dalam perspektif NU, terutama kalangan pemikir mudanya, urgensi pengembangan *civil society* di Indonesia lebih ditekankan pada kebutuhan riil yang dihadapi bangsa yang harus dikaitkan dengan kompleksitas latarbelakang kehidupan bangsa yang tentunya berbeda dari bangsa-bangsa di negara-negara lain. Berdasarkan hal ini, konsep *civil society* di Indonesia harus dijadikan kritik terhadap konsep *civil society* yang berasal dari Barat dan konsep masyarakat madani

¹²Masdar F. Mas'udi, "Islam dan Pembangkangan Warga Negara" dalam Muhammad Nastain dan A. Yok Zakaria Ervani (ed), *Fiqih Kewarganegaraan: Intervensi Agama-Negara terhadap Masyarakat Sipil*, Cetakan I (Jakarta: PB PMII, 2000), hlm. 95-97. Pada awalnya pemikiran Mas'udi sangat bernuansa pribumi karena pada saat itu penggunaan teks-teks suci lebih sebagai pendukung terhadap realitas sosial yang berkembang. Namun pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah ketika dia menggagas Islam transformatif; apakah mampu dia tetap mempertahankan nilai-nilai pribuminya, atau kemudian berubah dengan menjadikan Teks sebagai dasar pijakan utama dalam melihat perubahan? Namun terlepas itu, perbedaan merupakan bagian dari sejarah NU yang tentunya tidak perlu dipertentangkan.

yang berasal dari Islam reformis, sebagaimana pula kritik terhadap realitas kita sendiri (bangsa Indonesia), dan bahkan kritik terhadap sistem kultur dan sistem pemikiran agama (keberagamaan, pen.) kita yang berorientasi kepada masa lalu. Dari kritik itu, kita sepenuhnya bisa mengetahui persoalan besar yang sebenarnya dalam masyarakat dan kultur kita.¹³ *Civil Society* sebagai kritik ini perlu dimuarakan kepada kearifan budaya masyarakat yang bersifat perennial yang senyatanya selaras dengan nilai-nilai agama yang hakiki. Pengembangan *civil society* dalam kerangka semacam itu pada gilirannya akan mengantarkan bangsa, terutama umat Islam kepada kemampuan untuk mengatasi problem mereka yang konkret.

Tawaran yang diantar NU ini – sampai derajat tertentu– merupakan upaya pemaknaan syari'ah secara substansial. Syari'ah –meminjam ungkapan Nasr– merupakan sarana integrasi masyarakat sehingga manusia dapat memberikan makna religius kepada hidup keseharian mereka, serta sekaligus dapat menyatukan kehidupan mereka ke dalam nilai-nilai spiritualitas.¹⁴ Nilai-nilai universal syari'ah ini diturunkan ke dalam pluralitas kehidupan yang bernuansa lokal dan temporal sehingga keberadaan agama sebagai *rahmat li al-'âlamîn* dapat ditangkap

maknanya oleh manusia dalam setiap ruang yang sangat beragam dan waktu yang terus berjalan tanpa harus mengedepankan simbol legalistik agama.

NU dengan segala kekurangan dan kelebihan yang dimiliki telah berupaya meletakkan Islam sebagai bagian yang (nyaris) intrisink dari budaya-budaya masyarakat. Nilai dan ajaran Islam yang substansial diberi konstruk yang berpijak pada karakteristik lokalitas dan kultural Indonesia dengan segala seluk beluk yang mengitarinya. Di sini Islam pribumi menemukan arti yang signifikan dalam pengembangan pengabdian kepada kepentingan warga Nahdliyyin dan umat Islam secara khusus, serta bangsa secara keseluruhan.

Aswaja, NU, dan Konteks Kekinian

Kemampuan NU dalam menyikapi realitas dan perubahan kehidupan – sampai derajat tertentu– terletak pada nilai-nilai paradigma keberagamaan yang dianutnya; keberagamaan Aswaja yang sangat lentur, dinamis dan memberikan ruang yang cukup luas bagi pengembangan potensi dan kreativitas untuk meletakkan syari'ah selalu bersesuaian dengan konteks persoalan yang dihadapi umat manusia. Dalam kerangka Aswaja ini, ulama dan intelektual dari kalangan NU memaknai nilai-nilai Islam dan

¹³Lihat Ahmad Baso, "Islam dan "Civil Society" di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" Riset Redaksi Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 7 Tahun 2000, hlm. 16.

¹⁴Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Edisi Kedua (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), hlm. 96.

menjadikannya sebagai norma yang mencerahkan kehidupan bangsa, dan terutama warga Nahdliyyin sehingga mereka mengalami pembebasan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan mereka.

Kelenturan Aswaja dapat dilihat dari pemaknaannya yang ditawarkan oleh para ulama NU dan para tokoh intelektual sepanjang sejarah yang dilaluinya. Sebagai suatu kelompok, Aswaja merupakan kelompok umat Islam yang berupaya merujuk kepada Sunnah Nabi yang kemudian diwarisi dan dikembangkan oleh para sahabat Nabi, serta diformulasikan lebih jauh oleh generasi-generasi muslim penerus mereka. Dari penelusuran sejarah tampak bahwa benang merah yang merangkaikan keberagaman mereka terletak pada pola yang mereka kembangkan yang bersifat *orthodox middle road*¹⁵ yang dapat dilacak pada metodologi mereka yang meletakkan secara seimbang antara *'aql* dan *naql*, dan pola pandang mereka yang moderat atas keberagaman dan kehidupan dalam berbagai dimensinya. Nilai-nilai yang dianut mereka yang mencerminkan sikap dan perilaku serta berada pada titik-titik di antara dua ekstrem merupakan arti Aswaja sebagai suatu prinsip dan pandangan dasar.

Konkretnya, Aswaja dapat dipahami sebagai prinsip-prinsip yang selalu mengedepankan nilai-nilai dan pola *tawâsuth* (moderat), *i'tidâl* (proporsional), *tasâmuh* (toleran), dan *tawâzun* (keseimbangan).¹⁶ Dalam perspektif ini, NU menganggap bahwa bentuk dan nilai-nilai Aswaja menemukan titik labuhnya secara sistematis pada pola keberagaman yang dianut dan dikembangkan oleh ulama-ulama madzhab, Syafi'i, al-Asy'ari dan lain-lainnya. Perjalanan sejarah NU menunjukkan bahwa fikih, khususnya yang beraliran Syafi'i, menjadi pegangan utama kelompok dalam menyikapi dan menyelesaikan persoalan-persoalan kehidupan masyarakat. Pola ini diambil karena dalam berfikih para ulama tersebut telah mengembangkan tidak hanya keputusan hukum agama dalam skala massif, melainkan juga menelorkan metode penyusunan pemikiran hukum dan teori hukum yang mulai disistematisasikan oleh Imam Syafi'i lebih dari 12 abad yang lalu. Pemikiran hukum itu dituangkan dalam kerangka normatif *qawâ'id fihiyyah* yang menentukan bentuk keputusan hukum yang perlu diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi suatu persoalan telah mengalami perubahan. Dengan demikian, pengembangan hukum Islam akan menemukan dinamikanya meskipun

¹⁵George Makdisi, "Ash`ari dan the Ash`arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), hlm. 51.

¹⁶Lihat Said Aqiel Siradj, "Ahlussunnah Waljama'ah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Cetakan I (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 139.

masih dalam kerangka batasan yang tetap masih ketat.¹⁷

Fikih yang dianutnya telah meletakkan NU dalam posisi yang cukup strategis, tapi kadang-kadang juga sangat riskan. Nilai-nilai universal Islam dapat diusung ke dalam suatu lokalitas dan temporal yang benar-benar menyejarah yang sarat dengan muatan budaya yang beragam. Pola yang disebut sebagai Islam pribumi ini bertolak dari kenyataan bahwa Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tapi keduanya mempunyai wilayah yang tumpang tindih. Interrelasi tersebut akan berlanjut terus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang, yang pada gilirannya akan memungkinkan adanya persambungan antar berbagai kelompok.¹⁸ Di sini moderasi dan fleksibilitas keberagaman organisasi yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari itu menjadi tampak jelas dan transparan; suatu sikap yang menjadikan kelompok ini sangat menghargai pluralitas, keseimbangan, dan kesederhanaan, yang dalam diskursus modern disebut dengan nilai-nilai demokratis.

Berdasarkan hal itu, keberpegangan kepada madzhab-madzhab tertentu ini merupakan suatu kepegangan yang terbuka. Hal ini tampak dari perbedaan

di kalangan NU dalam memahami hal tersebut. Sementara ulama NU ada yang meletakkan Aswaja sebagai *madzhab aqwâliy*, sebagian yang lain memahaminya sebagai *madzhab manhajiy*. Sebagai *madzhab aqwâliy*, rumusan dan pendapat salah satu dari empat ulama madzhab menjadi ketentuan yang harus diikuti oleh kalangan NU, sedangkan sebagai *madzhab manhajiy*, ulama NU tidak lagi harus merujuk kepada ketentuan para ulama tersebut, tapi lebih kepada metode-metode yang mereka gunakan dalam melakukan perumusan ketentuan tersebut.¹⁹ Dengan demikian, metode sema-



¹⁷Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Cetakan I (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 198.

¹⁸Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 109-110.

¹⁹Di sini moderasi NU tampak dengan jelas. Dalam tradisi NU, perbedaan dalam persoalan-persoalan agama seperti itu dianggap sebagai hal yang biasa. NU secara kelembagaan tidak pernah (atau jarang)

cam *istihsân*, *mashlahah mursalah*, atau lainnya yang selama ini jarang mendapat apresiasi akan mendapatkan tempatnya yang layak dalam pengembangan pemikiran keagamaan di kalangan warga Nahdliyyin. Melalui pola pengembangan Aswaja sebagai *school of thought* ini ada peluang yang lebih luas bagi NU untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ke dalam realitas atau isu-isu aktual yang sedang berkembang saat ini dan masa depan.

Terlepas dari perbedaan itu, fikih secara substantif memberikan ruang yang sangat lebar bagi masuknya budaya lokal. Dalam fikih madzhab Syafi'i, misalnya, disebutkan bahwa *al-'âdah muhakkamah* sehingga hukum adat yang berbasis budaya lokal dapat terserap ke dalam hukum Islam. Pola pandang seperti itu yang telah menjadikan fikih sebagai hukum positif masyarakat Indonesia di masa lampau, yang kemudian menjadi sistem hukum nasional model Barat yang saat ini ditegakkan.²⁰ Melalui fikih dialog nilai-nilai agama dengan kesejarahan umat manusia dibutuhkan secara konkret sehingga agama menemukan *viability* yang cukup tangguh dalam sejarah kehidupan.

Pola keberagaman semacam itu menemukan signifikannya dalam *qiyâs*

(analogi) sebagai salah satu sumber agama atau sebagai metode untuk melakukan perumusan norma atau ketentuan keagamaan yang kontekstual dan membumi. Menurut Abu Zaid, *qiyâs*—bagaimanapun juga— merupakan aktivitas yang sangat tergantung kepada kerja yang bersifat rasional dalam memahami fenomena atau *nash*. Penggunaan *qiyâs* dalam ranah teks-teks agama ini merupakan media yang dapat mengantarkan manusia dengan akalunya untuk mengembangkan penanda teks-teks tersebut agar berkorespondensi dengan waktu dan tempat tertentu dalam kerangka hukum-hukum syari'ah. *Qiyâs* adalah upaya melakukan *istinbâth* hukum. Aktivitas ini sejatinya merupakan wahana yang juga dibebankan kepada *ta'wîl*. Penggunaan terma *istinbâth* daripada istilah *ta'wîl* semata-mata karena pengaruh ideologi, padahal dalam realitasnya kedua istilah tersebut merujuk kepada satu aktivitas yang sama²¹. *Qiyâs* merupakan sisi lain dari *ta'wîl* dalam mata uang yang sama. Dengan demikian, penggunaan metode (atau bagi sementara orang sebagai sumber hukum) ini dalam NU merupakan salah satu faktor yang mengantarkannya pada dinamika pemikiran yang nyaris tak kenal henti, tapi tetap dalam konsistensi komitmennya dalam

melakukan *truth claim*. Meskipun, misalnya, ada sebagian ulama NU yang menganggap pendapat orang lain salah, dan sebagainya, tapi pandangan seperti itu tidak pernah atau jarang diangkat sebagai suara NU secara resmi. Hal ini memungkinkan orang-orang NU untuk menawarkan gagasan-gagasan brilian (bahkan *nyeleneh*), tanpa harus khawatir akan mendapat kecaman atau dikeluarkan dari NU secara kelembagaan.

²⁰Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 155.

²¹Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât al-Qir'âh wa âliyât al-Ta'wîl*, Cetakan Keempat (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfiy al-'Arabiy, 1996), hlm. 203-204.

bentuk pengembangan pemikiran, tilikan, dan kerja keagamaan—dalam artian yang luas— yang bersifat kontekstual yang terkait dengan lokal dan ruang yang konkret.

Di tangan generasi muda dan kaum intelektual NU, *qiyâs* yang searti *ta'wil* itu diperluas menjadi metode penafsiran kontemporer dalam bentuk hermeneutika,²² semiotika, dan sebagainya. Disiplin-disiplin pendukung seperti ilmu sosial dan humaniora mulai banyak dipergunakan oleh mereka sehingga tradisi—dalam beragam bentuknya— yang diwarisi dari generasi-generasi salaf dimaknai—dalam bahasa Abu Zaid— sebagai milik mereka yang diapresiasi bukan untuk mengungkung kebebasan dan gerakan, tapi agar mereka mampu menjelaskan dan

merekonstruksi pemahaman, penafsiran, dan posisinya dalam signifikansi (realitas) kontemporer.²³ Tradisi dijadikan dasar untuk pengkayaan wawasan dan sekaligus untuk menemukan kearifan dan nilai-nilai substansial yang diangkat kembali dalam bentuk dan pola yang bisa sama sekali baru, yang disesuaikan dengan tuntutan kondisi dan situasi kehidupan saat ini.

Hasil petualangan itu adalah berkembangnya pemikiran atau kiprah kreatif yang dapat dikatakan sangat “berani” dan terkadang cukup menggugat otoritas. Sebagai contoh, K. Masrur dari Cangkkringan Yogyakarta dengan segala keberaniannya telah memeluk dengan mesra kesenian *jatilan* (yang bagi kalangan tokoh yang lain bisa dianggap kesenian yang musyrik), dan menjadikannya sebagai

²²Hermeneutika dapat diartikan sebagai teori interpretasi. Menurut Emilio Betti, interpretasi merupakan sarana dalam memahami. Dalam kaitannya dengan itu, interpretasi (yang relatif) obyektif akan membantu mengatasi kendala pemahaman, dan memberikan ketepatan kembali dari pikiran obyektif yang ada pada subyek lain. Pengetahuan yang relatif obyektif mensyaratkan seorang penafsir untuk memasuki hubungan subyek-obyek dan pokok bahasan, misalnya teks yang akan ditafsirkan. Untuk melakukan interpretasi obyektif dan pemahaman yang adekuat, Betti menekankan empat aspek penting yang bersifat teoritis yang harus ada dalam proses penafsiran. 1) Aspek filologi, yaitu rekonstruksi terhadap koherensi suatu ungkapan dari sisi gramatikal dan logika. Aspek ini bernilai efektif dalam usaha memahami secara permanen simbol-simbol yang sudah pasti; 2) Aspek kritik. Kegiatan ini dihadapkan pada hal-hal yang membutuhkan sikap untuk dipertanyakan, misalnya mengenai *statement* yang tidak logis atau adanya *gap* dalam sekumpulan argumen yang muncul; 3) Aspek psikologis. Aspek ini diberlakukan ketika penafsir meletakkan dirinya dalam diri pengarang, yaitu ketika memahami dan menciptakan kembali personalitas dan posisi intelektual si pengarang; dan terakhir, 4) Aspek morfologi-teknis. Pendekatan ini ditujukan kepada pemahaman isi-arti dari kata yang bersifat mental-obyektif dalam hubungannya dengan logika khusus dan prinsip-prinsip yang digunakannya. Pada sisi ini, obyek dipandang apa adanya tanpa dikaitkan dengan sifat, atau faktor-faktor eksternal. Untuk jelasnya, lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methode, Philosophy and Critique* (London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 47 dan 40.

²³Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykalîyât al-Qirâ'ah wa âliyât al-Ta'wil*, hlm. 51.

bagian dari budaya pesantren al-Qadir yang dipimpinnya.²⁴ Melalui jatilan itu, "dakwah" Islam yang substantif menyatu dengan budaya setempat sehingga bisa menarik orang-orang dan kelompok yang selama ini jauh dari sentuhan nilai agama masuk ke dalam lingkungan agama tanpa mereka harus meninggalkan budaya dan sebagainya yang selama ini menjadi bagian kehidupan mereka.

Rintisan tokoh muda tersebut sebenarnya merupakan perluasan makna *qiyâs* yang diberi nuansa sufistik, sebagaimana tokoh pemikir NU lain telah menjadikannya sebagai proses hermeneutik pada kasus yang berbeda sehingga membebaskan agama dari keterkungkungan dan *rigiditas*. *Qiyâs* sebagai suatu metodologi yang mengintegrasikan antara *'aql* dan *naql* (atau antara nilai eksoteris dan esoteris) hanya merupakan satu contoh aplikasi konkret tentang moderasi yang dianut NU. Melalui *qiyâs* dan sejenisnya, pemikiran dan gagasan dikembangkan terus secara kreatif dalam rangka mengungkap makna-makna transendental dan nilai-nilai universal Islam yang kemudian dituangkan dalam rumusan-rumusan aktual, progressif, dan mencerahkan yang terkait dengan masalah sosio-kultural, ekonomi dan sejenisnya. Kenyataan membuktikan, bahwa banyak rumusan di

tataran permukaan yang ditawarkan kalangan NU yang tidak memiliki kaitan secara langsung, bahkan terkadang dianggap berbeda (atau dianggap bertentangan) dengan simbol-simbol formal agama. Namun bila dikaji secara arif dan holistik, gagasan tersebut sebenarnya berpijak secara kokoh pada nilai-nilai substansial agama yang telah mencair sehingga menjadi bagian yang menyatu dengan budaya.

Salah satu kelebihan lain metodologi yang digunakan NU itu terletak pada sikapnya (eksplisit atau implisit) dalam melihat hubungan agama dan kehidupan, atau *'aql* dan *naql* sebagai sesuatu yang sama-sama berasal dari sang Pencipta. Karena itu, kedua unsur itu pada prinsipnya tidak harus dipertentangkan, tapi menggandengkannya secara harmonis sehingga menyatu dalam bentuk budaya yang benar-benar memasyarakat. Hal ini berbeda dari pendekatan kaum reformis yang terkesan memaksakan Islam untuk mengubah pola dan bentuk kehidupan secara vertikal serta terkesan melepaskan manusia dari eksistensinya yang utuh.

Tantangan ke Depan

Kreativitas gagasan dan kerja inovatif yang dimunculkan tokoh NU tersebut, khususnya kalangan pemikir mudanya

²⁴Daya tarik kesenian ini menampakkan diri pada sifatnya yang atraktif dan mendebarakan yang muncul dari peristiwa *ndadi* (*trance*) yang dipercayai akibat masuknya roh makhluk halus. Pada saat *ndadi* itu, *pejatil* menusuk perut dengan sebilah pisau, menelan bara api, atau memakan ayam hidup-hidup. Untuk melihat agak rinci tentang kegiatan K. Masrur dengan jatilannya, lihat "Bila Pesantren Mengelus Jatilan" Liputan Utama dalam Majalah Kebudayaan *Desantara*, Edisi 01/Tahun I/2001, hlm. 4-14.

menunjukkan bahwa bila diamati secara teliti, NU –sebagaimana diungkap Azra– terkesan menampilkan sikap “modernis” sedangkan kelompok (seperti) Muhammadiyah terlihat malah tradisional.²⁵ Hal ini dibuktikan dari pengamatan Djohan Effendi yang menemukan bahwa tingkat keterbukaan pergulatan wacana keagamaan kalangan NU jauh lebih intens dari kaum muslim (yang selama ini dianggap) modernis. Kenyataan itu dapat terjadi karena di kalangan modernis pemahaman agama sudah dianggap final sebagaimana terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Nabi, sedangkan bagi NU agama harus terus-menerus diinterpretasikan dalam rangka menjawab kebutuhan dunia.²⁶ Keberagaman dalam perspektif NU merupakan dinamika yang terus berkembang, di mana normativitas agama selalu berada dalam suasana dialogis dengan kesejarahan konkret umat manusia sehingga melahirkan agama historis yang selalu menyambut kepentingan manusia yang sangat beragam.

Sisi-sisi ini memberikan peluang yang cukup besar bagi NU untuk mengabdikan diri dan memberikan sumbangsih yang nyata bagi pengembangan masyarakat Indonesia ke depan dan mengantarkan negara pada kehidupan yang benar-benar demokratis sebagaimana hal itu menjadi kebutuhan dan modal dasar untuk terciptanya keadilan, dan kesejahteraan.

Namun untuk melangkah ke depan, NU dihadapkan kepada berbagai persoalan internalnya yang selama ini belum diselesaikan secara tuntas, sebagaimana pula dihadapang problem eksternal yang kian mengerikan dari saat ke saat.

Salah satu persoalan yang cukup menantang adalah upaya memperkokoh Islam pribumi sebagai visi NU yang sampai saat ini belum tertangani sepenuhnya secara utuh, sistematis, berkesinambungan, dan menjangkau jauh ke masa depan. Realitas menunjukkan bahwa tingkat kehidupan warga Nahdliyyin, terutama yang berada di akar rumput, masih banyak yang terbelakang dalam sisi pendidikan, kesehatan atau ekonomi. Hal ini menampakkan adanya disparitas yang cukup lebar antara visi NU yang harus dilabuhkan dan kenyataan yang terdapat di lapangan. NU belum sepenuhnya mampu menangkap secara utuh nilai dan kearifan budaya-budaya masyarakat dan meletakkannya secara menyatu dengan nilai substansial Islam yang membebaskan.

Problem lain yang juga menghadang di hadapan NU adalah terjadinya tarik menarik antara kepentingan politik praktis dan kerja-kerja kultural yang transformatif yang sejauh ini masih merupakan fenomena yang cukup kuat di kalangan NU. Orientasi politik pragmatis dari kelompok atau orang-orang tertentu di NU menjadikan organisasi ini belum

²⁵ Azyumardi Azra, *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*, hlm. 19.

²⁶ Lihat Hendro Prasetya, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society; Pandangan Muslim Indonesia*, hlm. 130.

sepenuhnya terlibat secara total dalam perumusan sistematis dan holistik tentang pengembangan dan pemberdayaan masyarakat dalam artian yang hakiki. Model pengembangan masyarakat terlihat kental belum menjadi ruh yang menjiwai keseluruhan kiprah NU, tapi lebih sekadar rintisan dan tawaran yang dimunculkan orang-orang tertentu, atau lembaga-lembaga tertentu yang berada di bawah naungan NU.

Terkait dengan persoalan itu, tawaran-tawaran kreatif atau gagasan-gagasan yang dilontarkan oleh beberapa intelektual NU terkadang masih terbentur pada tembok-tembok tebal konservatisme yang masih begitu kuat mengkungung sementara kalangan NU. Dengan demikian, beberapa ide yang dapat dianggap cukup menjanjikan dan memberikan ruangan luas bagi pengembangan budaya-budaya lokal terkadang tidak mendapat tempat yang semestinya untuk dikritisi atau diapresiasi secara memadai. Beberapa kalangan NU dalam menyikapi gagasan seperti itu terkadang mudah terperangkap dalam simplikasi persoalan dan melihatnya secara dikotomis dalam kriteria normatif yang mengedepankan *judgment* benar-salah.

Pendekatan ini menjadi muncul dalam wacana keberagaman NU ketika penggunaan *qiyâs* menjadi sangat *fikh oriented* yang sejauh ini masih mendominasi sebagian ulama NU. Padahal jika ditilik secara arif, kerangka pendekatan seperti itu bertolak belakang dengan *al-maqâshid al-syar'iyah* yang sangat humanita-

rianistik dan meletakkan kesejahteraan manusia dengan segala keanekaannya sebagai tujuan penubuhan syariat Islam (dalam pengertiannya yang esensial, dan bukan dalam sifatnya yang formal legalistik). Pola itu pada tataran konkret juga bertentangan dengan keberadaan NU yang sejak awal memperjuangkan Islam pribumi dengan teguh sebagai bentuk pengabdianya menjadikan Islam benar-benar bermakna bagi hidup keseharian masyarakat.

Persoalan-persoalan internal yang dihadapi NU tersebut masih diperburuk lagi dengan kondisi-situasi nasional bahkan global yang sampai derajat tertentu ikut "menyumbangkan" kesulitan dalam mewujudkan visi yang menjadi anutan NU. Menguatnya Islam ekstrem (Islam fundamentalis, Islam politik, atau apa pun namanya) dengan klaim kebenaran sepihak yang bertolak dari pandangan mereka tentang universalisme Islam—cepat atau lambat—akan memberangus keberadaan Islam lokal yang selama ini diperjuangkan NU. Peningkaran mereka terhadap pluralitas kehidupan telah mengantarkan kelompok garis keras itu ke dalam pandangan yang meletakkan budaya-budaya yang bertebaran di jagad raya, termasuk di seluruh pelosok tanah air sebagai sesuatu yang heterodoks yang harus dilenyapkan dengan berbagai cara, mulai dari yang bersifat persuasif sampai dengan penggunaan kekerasan. Dalam realitasnya, kelompok Islam ini lebih sering menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapinya.

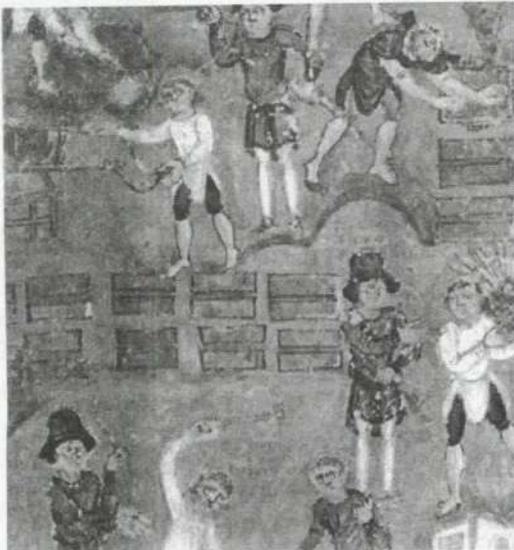
Persoalan kian menjadi runyam karena keterpakuan Islam garis keras dalam simbol-simbol agama. Keberagaman yang *rigid* ini mengantarkan mereka untuk menilai otentifikasi keislaman dari *angle* simbol dan legal yang bersifat permukaan. Pancasila karena tidak mengusung secara tegas simbol-simbol Islam diupayakan (melalui cara yang sangat beragam) untuk dipinggirkan dari kehidupan bangsa Indonesia. Bersamaan dengan itu, mereka menyerukan tentang urgensi pemberlakuan syariat Islam yang sejauh ini sekadar diletakkan dalam konstruk yang bersifat penampakan lahiriah yang belum menyentuh nilai-nilai keberagaman yang hakiki. Keberlangsungan dan meluasnya fenomena semacam itu akan membuat langkah dan kerja rintisan yang telah dilakukan NU akan menjadi mentah kembali. Sebagai misal, pandangan NU tentang bentuk negara RI yang ada sekarang sebagai bentuk final

akan mendapat tantangan dan gugatan terus menerus dari kelompok Islam garis keras. Pada gilirannya hal itu hanya akan mengantarkan negeri ini pada kesibukan yang luar biasa dalam menyelesaikan persoalan yang bersifat makro, dan menelantarkan problem umat dan masyarakat yang bersifat mikro.

Catatan Akhir; Signifikansi Reformulasi Aswaja

Kenyataan semacam itu merupakan persoalan yang perlu dijadikan pekerjaan rumah bagi NU. Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia ini perlu menyikapi semua persoalan yang melilit bangsa, mengkajinya secara kritis, dan mencarikan suatu solusi yang benar-benar holistik dan sistematis dalam kerangka nilai-nilai yang telah menjadi prinsip dan anutannya. Hal ini menuntut NU untuk melihat kembali dasar-dasar keberagamaannya, memaknainya kembali secara kreatif dan penuh tanggung jawab sesuai dengan perubahan kekinian.

Salah satu hal yang perlu dilakukan dalam konteks itu adalah reformulasi Aswaja yang telah menjadi darah daging organisasi. Urgensi perumusan ulang Aswaja tersebut terkait dengan realitas yang berkembang sejak paruh kedua abad kedua puluh dan terus berlangsung sampai saat ini yang menunjukkan adanya perubahan kehidupan dalam berbagai dimensinya yang berjalan begitu intens. Jika kita harus jujur, ada kecenderungan metodologi yang dijadikan sandaran NU tersebut telah melampaui batas-batas



aliran atau madzhab yang dianut para ulama senior. Sebagai catatan, meskipun mereka telah melakukan *passing over*, mereka tetap berada dalam kerangka nilai-nilai Aswaja yang dianut kalangan NU, seperti *tawâsuth*, *tawâzun*, dan *tasâmuh*. Mereka, para pemikir muda itu tetap berpegang teguh kepada nilai-nilai dasar organisasi.

Fenomena tersebut memunculkan beberapa pertanyaan mendasar yang terkait dengan keberadaan Aswaja sebagai *madzhab aqwâliy* atau *manhajiy*. Berdasarkan fenomena yang berkembang dalam kurun terakhir itu, dan aspek metodologi epistemologis yang digunakan kalangan pemikir muda NU, perumusan terdahulu yang pada awalnya Aswaja sebagai *madzhab aqwâliy* dan kemudian dimaknai kembali sebagai *madzhab manhajiy* ternyata sudah kurang memadai lagi untuk dijadikan dasar metodologis dalam konteks kekinian. Karena itu, kompleksitas permasalahan yang dihadapi bangsa pada satu pihak, dan kecenderungan kalangan intelektual NU untuk menggunakan pendekatan analisis yang kontemporer dalam pihak lain meniscayakan bahwa perumusan ulang Aswaja yang dikaitkan dengan penggunaan ilmu-ilmu sosial atau humaniora, serta kearifan budaya lokal merupakan hal yang tidak dapat dihindari dalam rangka menjawab tantangan dan kompleksitas permasalahan.

Tawaran ini bukan berarti akan mengabaikan keberadaan Aswaja sebagai prinsip dasar. Justru satu hal yang mesti dilakukan adalah penguatan Aswaja dalam seluruh tubuh dan jejaringan NU dan sekaligus menjadikannya *viable* dalam menggeluti berbagai persoalan bangsa dan umat manusia saat ini dan ke depan. Dalam kerangka itu, Aswaja perlu disikapi dan dipahami bukan lagi sebagai *madzhab aqwâliy* atau *manhajiy*, tapi lebih sebagai suatu sistem nilai dengan nilai-nilai dasar seperti moderasi, keseimbangan, dan sebagainya yang telah menjadi karakteristik NU sepanjang sejarahnya. Reformulasi ini mengandaikan pengembalian agama—meminjam sementara penjelasan Arkoun—dari wacana pengajaran yang *unthought* yang legal dan dikotomis menjadi *prophetic discourse* yang terbuka yang terkait dengan situasi batas kondisi manusia, seperti keberadaan, cinta kasih, hidup dan mati.²⁷ Sebagai wacana kenabian, agama akan bersifat humanistik, transformatif, dan historis.

Pada gilirannya, reformulasi Aswaja perlu disertai dengan pembentukan *episteme* yang menggambarkan secara kokoh dan utuh pandangan dan komitmen warga Nahdliyin tentang keberadaan Aswaja sebagai sistem nilai tersebut. Konsep Aswaja seperti ini akan memberikan peluang yang sangat besar bagi pengembangan kreativitas intelektual dan

²⁷Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), hlm. hlm. 171-172.

praksis sehingga NU mampu melihat, menyikapi, dan memberikan solusi atas problem bangsa dan perubahannya. Pada saat yang sama, model ini tetap memiliki benang merah yang kuat dengan kesejaraan Islam sendiri, dan dengan historitas dan keyakinan warga Nahdliyyin.

Berdasarkan reformulasi tersebut, NU diharapkan meneguhkan visi dan misi yang dianutnya yang perlu diletakkan dalam konteks yang menyejarah. Permasalahan *civil society* yang selama ini masih terkesan mengambang perlu diletakkan dalam satu kajian strategis yang melibatkan semua aspek latar belakang dan kehidupan bangsa sehingga nantinya diharapkan akan muncul suatu konsep *civil society* yang benar-benar mampu menggambarkan kenyataan yang dihadapi Indonesia dan sekaligus bersifat aplikatif, mampu memberdayakan masyarakat tanpa harus kehilangan identitas dan jati dirinya.

Pada saat yang sama, NU dengan Aswaja-nya diharapkan dapat mengubah citra negatif Islam yang sering diidentikkan dengan kekerasan, tindakan anarkis, atau terorisme. NU harus menunjukkan bahwa Islam Indonesia adalah bukan Islam seperti di negara yang lain. Islam Indonesia terbentuk dari dialog panjang antara nilai-nilai agama yang universal dan lokalitas keindonesiaan itu sendiri. Meskipun demikian, Islam Indonesia tidak pernah mengalami keterputusan dengan

sejarah Islam masa lalu, termasuk dengan sejarah pembentukan Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam Indonesia dapat dipertanggungjawabkan baik secara teologis maupun historis. Melalui Aswaja itu pula, organisasi yang didirikan tahun 1926 ini dapat membuktikan bahwa –meminjam ungkapan Rahman– ada perbedaan distingtif tapi sekaligus saling berkaitan antara Islam sebagai normatif dan Islam sebagai sejarah.²⁸ Sebagai aspek yang bersifat normatif, Islam –sebagaimana telah dilakukan penelusuran oleh tokoh-tokoh NU dan para tokoh yang lain– tidak pernah memberikan apresiasi terhadap penggunaan cara-cara kekerasan dan sejenisnya. Kekerasan yang terus berlangsung sampai saat ini merupakan Islam sejarah, yang sama sekali bukan karakteristik Islam Indonesia. Lebih dari itu, sebagai bagian dari sejarah, kekerasan dan tindakan yang serupa bukan hanya dilakukan umat Islam semata, tapi juga bisa didapati pada penganut agama-agama yang lain.

Kiprah sosial-keberagamaan dan politik-transformatif sebagaimana dipaparkan sebelum ini merupakan kerja besar yang tentunya tidak dapat dilakukan oleh NU secara sendirian. Kerjasama NU dengan organisasi atau kelompok lain, atau dengan seluruh komponen bangsa perlu dijadikan bagian yang tak terpisahkan dari agenda organisasi. Muhammadiyah, dan Islam garis keras misalnya,

²⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

perlu dilirik untuk digandeng sebagai bentuk nyata dari keberagaman NU yang moderat, yang pada prinsipnya telah melahirkan pluralisme keberagaman NU. Keberbedaan NU dengan Muhammadiyah sebagai kelompok revivalis dengan paradigmanya yang meletakkan Islam sebagai sesuatu yang telah final, atau dengan Islam radikal dengan *truth claim*-nya tidak harus membuat NU bersifat antipati, tapi justru harus mampu mendorongnya untuk menyikapi perbedaan itu sebagai realitas. Namun untuk menghilangkan *rigiditas*, atau bahkan *truth claim* yang dapat menghambat kerjasama, suatu dialog yang dialogis²⁹ perlu dijadikan landasan yang mutlak. Dialog model ini akan meletakkan masing-masing pihak sebagai subyek yang eksistensinya tidak boleh direduksi sehingga perbedaan yang ada dalam berbagai dimensinya (tapi bukan karena sekadar ingin “tampil beda”) perlu dihormati dan dijadikan pengkayaan wawasan dalam mengembangkan kerjasama membangun bangsa yang dalam kenyataannya juga terdiri dari masyarakat yang sangat plural. Muhammadiyah mendapat penekanan tersendiri

untuk diajak kerjasama melakukan transformasi kehidupan bangsa karena dua organisasi ini sama-sama memiliki “umat” yang besar yang masing-masing tidak dapat dinafikan keberadaannya. Selain itu, NU perlu terus mengembangkan kerjasama lebih intens dengan umat-umat dari agama lain sehingga watak NU yang pluralis, dan domestik memiliki nilai signifikansi yang cukup besar dalam mengembangkan dan memperkokoh persatuan bangsa.

Masa depan bangsa masih sangat panjang. Di sana berbagai kemungkinan dari yang terbaik sampai terburuk masih terbuka lebar untuk muncul ke permukaan. NU dengan Aswaja yang dikemas dalam Islam pribumi-nya memiliki potensi yang cukup besar untuk berkiprah memasuki wilayah itu serta mengisi masa tersebut dengan tawaran-tawaran kreatif dan progressif berdasarkan atas kebutuhan riil masyarakat. Semua itu tergantung kepada warga Nahdliyin dalam menyikapi “Islam” sebagai suatu proses yang hidup dalam sejarah. Kita menunggu sejauh mana komitmen itu dilabuhkan dalam sikap dan tindakan yang konkret❖

²⁹Raimundo Panikkar menyatakan, dialog yang dialogis benar-benar adalah “*opening the logos*”, yaitu sebagai pencapaian (pemahaman) atas wilayah pengalaman manusia yang lain yang hanya menjadi mungkin melalui keyakinan bahwa *the other as the other*, dan bukan didasarkan pada apa yang kita pahami terhadap perkataan/kehendak orang lain itu. Dalam dialog yang dialogis kita membuka diri kepada orang lain sedemikian rupa sehingga orang lain tersebut dapat menemukan mitos-mitos atau asumsi yang kita miliki; dan demikian pula sebaliknya yang harus dilakukan orang lain terhadap kita. Dialog yang otentik ini terletak bukan pada apa yang kita katakan (inginkan), atau apa yang mereka sampaikan, tapi pada hakikat sesuatu yang membuat dialog itu sendiri dilaksanakan. Untuk jelasnya, lihat Raimundo Panikkar, “Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion” dalam Thomas Dean (ed.), *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 41.